

牟子理惑論の研究

稲岡誓純

一

『牟子理惑論』は、インドで生まれた佛教思想が中國に傳來してまもなく、その教法の流布を目的としてつくられたものである。いうまでもなく、佛教が中國に傳來した年時については、周代にすでに中國人が佛教を知っていたとか、後漢の明帝（在位五十七五年）の時代であるともいわれたが、いずれも説話の域を脱していない。しかし、比較的に信憑性の高い史料のなか、まず『三國志』の『魏志』西戎傳に引くところの魚豢の『魏略』によると、前漢末、哀帝の元壽元（B.C.二）年、博士弟子景盧が大月氏王の使者伊存から浮屠經（佛經）を口授されたと傳えている。さらに『後漢書』卷四十二の楚王英傳によると、明帝が永平八（六五）年、皇帝に對して異心ありと疑われたとき、明帝から楚王英に賜わった勅書の中に、楚王英が平常、佛教を尊敬し、沙門・優婆塞に供養していることを述べ、さらにその時に、楚王英が献上した財物を返して奉佛のことを助けさせたと傳えている。これらより、佛教は前漢の末期つまり西曆紀元の始まる前後頃には、中國人の耳目に觸れ、西曆一世紀頃には、長安・洛陽より、楚王英の封地の彭城（江蘇省）あたりまで行なわれ、しかも後漢の王族たちの歸依をうけていたことが知られるのである。

さて、この時代すでに中國においては、高次の傳統的な固有の文化が築き上げられていた。儒教が漢人官僚社会の教養・道德・倫理として、すなわち國家の學として確立していた時期であり、こうした道教以外に、老子を祖として隱逸の生活を尊しとする道家があり、庶民の間には不老長生・神仙方術の信仰に源を發する道教をも行なわれていた。しかも王朝の混亂期には、庶民はむしろ大平道、五斗米道にひきつけられた。こうした俗的、迷信的なものも流行して、黄帝・老子が神仙家され、呪術の方士が庶民の信仰を集めていたのである。このような中國に、それらとはまったく異質のインド思想である佛教が傳來して流布・受容されるには、まず中国人の思想・信仰と共通する面を媒介としてゆかなければならないことは明らかである。

よって以下、中國に佛教が傳來し、流布するのに、在來の固有思想である儒教・道教の二教との葛藤が如何になされ、漢民族の社會に受容されていったかを研究するにあたり、高史料である梁の僧祐（四四五—五一八）の撰した『弘明集』巻第一に所収している『牟子理惑論』を研究していくものである。さらに、この『牟子理惑論』について、古來より問題視されている著者の問題、編纂年代の問題についてもみていくことにする。

『牟子理惑論』は本來「治惑論」と稱したが、唐の高宗（在位六四九—六八三年）の諱である「治」の字を避けて、「理」の字を用いて『理惑論』と稱したとされる。^①この『牟子理惑論』の書名がはじめて世にあらわれたのは、宋の明帝の治世（在位四四五—四七二年）に陸澄が勅命を受けて編集した『法論』十六帙一〇三巻においてである。この『法論』は現存していないが、梁の僧祐（四四五—五一八）が撰した『出三藏記集』に所載されている「宋明帝勅中書侍郎陸澄法論目錄」の第十六帙に、

牟子

一云蒼梧太守
牟子博傳^②

と『牟子理惑論』の書名がみえてゐる。また、この『出三藏記集』の撰者である僧祐は、佛教・儒教・道教の三教

問題に関する論議を集めた『弘明集』十四巻を撰している。その『弘明集』の巻第一の巻頭に『牟子理惑論』を収録しているのである。

次に『牟子理惑論』の書名についてであるが、「牟子」「牟子理惑論」「理惑」「理惑論」などと一定していない。しかしこれらは同一の書を指していることは間違いないようである。これらの書名を大別すると、中國の正史・文學類は「牟子」となっており、佛教史籍類は「牟子理惑」あるいは「牟子理惑論」となっているのである。「牟子」とは著者の名をとって書名とする一方、「理惑」あるいは「理惑論」とは、論の趣旨よりとった書名であると思われる。よって「牟子理惑」あるいは「牟子理惑論」という書名は、その両者を総合したものであるということが出来る。そこで本論においては、『牟子理惑論』と一定して論を進めることにする。

二

まず著者の問題について、梁の僧祐撰の『弘明集』十四巻の巻第一の『牟子理惑論』の題下に、

一云蒼梧太守牟子博傳^③

の十字が附記されている。このことから、『牟子理惑論』の撰者は、蒼梧（廣西省蒼梧縣）の太守（郡の長官）という地位のある牟子博ということができる。しかし、この蒼梧の太守牟子博の名は何処にも見い出ることが出来ない。ただ『牟子理惑論』の三十七篇の問答形式の本論の前に、序とみられる牟子の傳記がある。

先是時牟子將母避世交趾。年二十六歸蒼梧娶妻。太守聞其守學。謁請署吏。時年方盛。志精於學。又見世亂。無仕官意。竟遂不就。^④

とあるように、後漢の靈帝（在位一六八—一八九年）が崩御した後、天下はさわぎ亂れたので、牟子は母をつれて

交趾（廣西省安南付近）に避けたのである。そして二十六歳になつて蒼梧に歸り妻を娶つた。蒼梧の太守は、牟子が學問のあることを聞いて、牟子を訪ねて役人につけようと思つた。しかし牟子は時まさに年も若く血氣さかんで、學問に精進したいという志があつて、また世の中の亂れているのを見ては、仕官の志も生まれなかつた。結局仕官しなかつたのである。また、同じく序傳に、

太守以其博學多識。使致敬荊州。牟子以爲榮爵易讓。使命難辭。遂嚴當行。會被州牧優文處士辟之。復稱疾不起。⑤
とあるように、蒼梧の太守は牟子が博學多識なのをみて、使節として適任であるとして、荊州（湖北省襄陽縣）に致敬の使者として行かしめようとした。そこで牟子は榮爵を讓ることは容易ではあるが、使者たることの命令を辭退するのは困難であるとして、ついに旅裝をととのえて出發しようとした。たまたまこの時、州牧が牟子を文章にすぐれた處士として辟しだそうとしたので、また病氣を理由に斷つたのである。さらに同じく序傳に、

牟子曰。被袈服屨見遇日久。烈士忘身期必騁效、遂嚴當發。會其母卒亡。遂不果行。久之退念。以辯達之故輒見使命。方世擾攘非顯之秋也。⑥

とある。この文は州牧が騎都尉劉彦を豫章（江西省南昌縣）に行かしめるがために、牟子に零陵（廣西省北三十里）と桂陽（湖南省郴縣）へ行き、その領内を通行するための許可を受けてもらいたいと頼んだことに對しての牟子の答えの文である。馴養の馬が秩を与えられて馬屋に服しているように、わたし（牟子）はあなた（州牧）の御恩厚を長い間受けております。烈士はこういつた、いざという時には、身を忘れて必ず名を世に騁せることを期とするものであります。そしてついに身仕度をととのえてまきに出發しようとした。たまたま牟子の母が亡くなったので、これまたついに行を果すことが出来なかつた。それから久しくひとり静かに考えてみると、口辯に達者であるばかりに、たやすく使者の命を受けるが、いまは世の中も亂れていて、自分の名を顯すときではないと言っているの

ある。

このように序傳より引用した三箇所を総合してみると、牟子は蒼梧の太守ではない。さらに三度も官吏になる機会があったが、その度辭退しているのである。このように牟子が蒼梧の太守ばかりか官吏でないということは、題下の「一云蒼梧太守牟子博傳」の十字と序傳の内容とに矛盾が生じてくるのである。

この矛盾した問題について、まず第一に考えられることは、牟子が『牟子理惑論』を撰述した後に、官人となり、蒼梧の太守となった。第二に牟子自身、あるいは『牟子理惑論』に威嚴をもたせるために後人が附加した。第三に『蒼梧太守』の下に元來、従事とか掾吏等の文字が附記されていたが、後人がそれを脱したとも考えられる。

このことについて、私見を述べると、まず第一に、序傳は牟子の全生涯を述べていないところに注目する。牟子が『牟子理惑論』を撰述した後に、世の亂れが治り、おのれの名を顯すときがやってきたならば、官職につき、さらに蒼梧の太守となったと考えられる。しかし、『三國志』の吳志卷四の士變傳には、

朱符死後、後漢遣張津、爲交州刺史、……而荊州牧劉表、遣零陵賴恭代津、是時蒼梧太守史璜死表、又遣吳巨代之、與恭俱至漢。^⑦

とあるように、牟子が存在していたと思われる後漢末から吳にかけての蒼梧の太守は史璜とその後を繼いだ吳巨である。このように蒼梧の太守が牟子であった確證は、今のところまったくないのである。

第二に考えられることは、題下の十字は梁の僧祐撰の『出三藏記集』の『宋明帝勅中書侍郎陸澄撰法論目錄』から見えていることに注目する。後から述べるが『牟子理惑論』の編纂年時を後漢末から吳の初、すなわち三世紀前半の頃、しかも交州の地で撰述されたとする私の立場では、いたって南の地方で撰述されたものが、中央の學界に認められ、梁の僧祐の時代には、牟子が蒼梧の太守であったとも考えられる。だから僧祐は「一云」と附加したの

ではないかと思われる。しかし、この考えも確たる論據がないゆえに想像の域を脱し得ない。

このように、同じ『弘明集』にあつて、題下の十字とその後につづく序傳の内容との矛盾した問題は、このことをもつて序傳を信用し難いことの一つの論據として、さらに本書の編纂年時の問題にまで、影響を及ぼしているのである。

次にこれに對して、『隋書』卷三十四の經籍志の儒家類は、

牟子二卷 後漢太尉
牟融撰 ⑨

とあり、『舊唐書』卷二十九の經籍志の道家類には、

牟子二卷 撰牟融 ⑨

とあり、さらに『新唐書』卷五十九の藝文志の道家類には、

牟子二卷 融牟 ⑩

とある。このように『牟子理惑論』の著者は牟融となつて、『弘明集』所傳の牟子となつていないのである。

ここで問題となる牟融の傳記を『後漢書』卷第十六の伏湛傳に見てみると、

牟融。字子優。北海安丘人也。少博學。以大夏侯尚書教授。門徒數百人。名稱州里以司徒茂才爲豐令。……

永平五年。入代鮑昱司隸校尉。……八年。代包咸爲大鴻臚。十一年。代鮐陽鴻爲大司農。……明年。代伏恭

爲大司空。舉勳方重。甚得大臣節。肅宗即位。以融先朝名臣。代趙憲爲大尉。與憲參錄尚書事。建初四年薨。車

駕親臨其喪。…… ⑪

とある。この『後漢書』の牟融と先に述べた『弘明集』の牟子とを比較してみると、

第一に、牟融の字は子優であり、子博ではない。

第二に、牟融は北海安丘（山東省安丘縣東南）の人であるが、牟子は蒼梧（広西省西江北岸）の人であって、兩地はまったく異なっている。

第三に、牟融は次々と官途の道を歩み、最後には太尉となっているが、牟子は先に述べたように太守どころか官人にさえなっていない。

第四に、牟融が亡くなったのは建初四（七九）年であるが、牟子はその序傳に

靈帝崩後。天下擾亂。^⑩

とあり、靈帝は一八九年に崩じているから、兩者の間には百余年の差が生ずる。

このように、まったくの別人である牟融を『牟子理惑論』の著者としたことは、まったくの誤解より生じたものと思われる。

こうした『弘明集』所傳の牟子と、『隋書』『舊唐書』『新唐書』所傳の牟融との矛盾した問題を投げかけているものに、宋の志磐撰の『佛祖統紀』、元の念常集の『佛祖歷代通載』、明の覺岸編の『釋氏稽古略』がある。

『佛祖統紀』卷第三十五には

（初平）二年。蒼梧儒生牟子因世亂。無仕官意銳志佛道。而世多非之。乃製理惑論以爲勸。其辭有云。佛者覺

者。猶三皇五神五帝聖也。文見大藏
弘明集

述曰。牟子不得其名。當佛道未大行之日。而能爲論。援三家之事義比決優劣。以祛世惑。以禦外侮。是殆大士示迹。如來之使也。^⑪

とある。また『佛祖歷代通載』卷第五の十において

癸酉^十 帝初平中。牟子未詳名字。世稱牟子。既修經傳諸子。書無大小靡不好之。雖不樂兵法。……^⑫

とあり、その後には『牟子理惑論』の序傳をそのまま傳え、さらに本論三十七篇のうち、二十篇を聊取している。さらに『釋氏稽古略』卷第一において、

理惑 興平二年。牟子者未詳名字。世稱牟子。避世隱居。著理惑。設問答凡三十七篇。見梁僧祐律師弘明集。

⑮

とあり、その後には「牟子理惑論」本論三十七篇のうち八篇を略出している。

このように、『佛祖統紀』『佛祖歷代通載』『釋氏稽古略』のいずれの書も、『牟子理惑論』の著者は「牟子」としてゐるのである。これは志磐、念常、覺岸の三者は『牟子理惑論』の著者は『隋書』『舊唐書』『新唐書』のいふところの牟融ではなく、『弘明集』のいうところの牟子としてゐるのである。このことは、志磐、念常、覺岸それぞれの時代にあつて、『弘明集』の牟子と『隋書』『舊唐書』『新唐書』の牟融との矛盾した問題に接した結果である。そしてさらに、この三者とも牟子については、「牟子不得其名」とか「牟子者未詳名字」となつてゐるのである。これらの三者の書にはその理由は述べられていないが、同じ『弘明集』の『牟子理惑論』において題下の「一云蒼梧太守牟子博傳」の十字と、そのすぐ後の序傳との矛盾した大問題に接した結論であらうと思われる。なぜならは、三者のうち、『佛祖統紀』の撰者である志磐は、「蒼梧儒生牟子」として、題下の十字から考えられる牟子は蒼梧の太守であつたことに對した結果であると思われる。

三

さて、『牟子理惑論』の内容についてであるが、いうまでもなく、佛教の流傳・受容を目的に撰述されたものであるから、三十七篇全篇にわたつて、佛教思想が平易に述べられてゐる。その佛教思想は歴史的なもの、教理的な

もの、倫理的なもの、風俗的なものにわけることが出来る。また佛教が外來の思想であるがゆえに、在來の儒教・道教という固有思想に対して調和的に、さらに佛教思想が優位性のある思想であることをも全篇にわたって述べられている。

まず歴史的関係のものについて、第一篇の佛傳と第二十一篇の後漢の明帝の感夢・佛教將來説という佛教の初傳の説がある。第一篇は佛傳すなわち釋尊傳を述べているが、これが『牟子理惑論』の本論の一番最初に位置していることはまさに當然のことと思われる。また、本論が撰述された當時の佛教界に行なわれていた佛傳類を背景に成立したことはいうまでもない。

この佛傳の内容は、釋迦はその形を自淨王の夫人の子として、その胎に仮りにあらわれたのであり、夫人が晝寝をしているときに、身に六本の牙をもった白象にまたがった夢を見て、夫人は欣然として悦んで、ついに精を感じて孕むにいたったという託夢降生である。このような託夢降生を持った佛傳はこの『牟子理惑論』のほか、後漢竺大力・唐孟詳共譯の『修行本起經』の菩薩降身品^⑮、吳支謙譯の『太子瑞應本起經』^⑯、西晉竺法護譯の『普曜經』の所現象品^⑰、宋求那跋陀羅譯の『過去現在因果經』^⑱、宋寶雲譯の『佛本行經』の降胎品などがある。そこで吳支謙譯の『太子瑞應本起經』と比較對照してみると、

牟子理惑論	太子瑞應本起經
<p>1. 假形於白淨王主人、晝寢、夢乘白象、身有六牙、欣然悅之、遂感而孕、</p> <p>(大正五二・一c)</p>	<p>菩薩初下、化乘白象……………因母晝寢、而示夢焉</p> <p>(大正三・四七三b)</p>

2. 以四月八日、從母右脇化生、墮地行七步、舉右手曰……………

(大正五二・一c)

3. 時天地大動宮中皆明、

(大正五二・一c)

4. 其日王家青衣復產一兒、厩中馬亦乳白駒、奴字車匿、馬日捷步、王常使隨太子

(大正五二・一c)

5. 年十七王爲納妃

(大正五二・一c)

6. 遂懷一男六年乃生、

(大正五二・一c)

7. 年十九四月八日夜半呼車匿勒捷步跨之、鬼神扶舉飛而出宮

(大正五二・一c)

8. 王知其彌堅、遂起而還

(大正五二・一c)

到四月八日夜明星出時、化從右脇生、墮地行七步、舉右手住而言、……………

(大正三・四七三c)

是時天地大動、宮中盡明、

(大正三・四七三c)

太子生日王家青衣亦生蒼頭、厩生白駒及黃羊子、奴名車匿、馬名捷步、王後常使車匿待從、

(大正三・四七四b)

太子至年十七、王爲納妃、

(大正三・四七五a)

却後六年、爾當生男、

(大正三・四七五a)

至年十九、四月八日夜、……………夜其過半……………即呼車匿、除令被馬、寒裳跨之、……………踰出宮城。

(大正三・四七五b)

王知其志固、……………便自還宮

(大正三・四七五b)

このように、『牟子理惑論』は『太子瑞應本起經』と比較して、文章は短かく、簡潔なものである。しかしその内容は、歳や月日まで合致しており、その意とするところは同じものである。だから、『牟子理惑論』の佛傳は『太子瑞應本起經』のそれと深い關係をもったものであると思われる。

第二十一篇は、中國で初めて佛道を聞いた由來はどのようなものであつたか問に對して、牟子は中國における佛敎の初傳説を次のように述べている。

昔、後漢の孝明皇帝は夢の中で神人を見た。その神人は身に日光をおびており、宮殿の前に飛んできたので、帝は欣然として喜んだ。あくる日、帝はひろく群臣に、これはどういふ神かと聞いた。博識の學者である傳毅がこたえていった。わたくしが聞いているところでは、天竺に道を得たものがあつて、それは佛といひ、虚空を自由自在に飛行し、身には日光を帯びているというが、殿下が夢に見られたというのは、おそらくその神のことでしょうと。ここにおいて明帝はたとえとり、中郎の蔡愔、羽林郎中の秦景、博士弟士の王遵ら十八人を使節として遣わして、大月支國において佛經四十二章を寫させ、これを都である洛陽の蘭臺の石室の第十四室に秘藏したのである。またこのときに、洛陽城西の雍門のはずれに佛寺を建立し、その寺の壁に、千乘萬騎が塔を三回繞っているさまを畫き、また南宮の清涼臺と開陽城門の上に佛像を作つたのである。明帝はまだ生きていたときに、あらかじめ臺陵を修造して顯節陵といつたが、またここにも佛圖の像を作つたのである。あたかもこのとき、國はゆたかで民は安寧、遠方の夷狄たちが中國の道義を慕つたのである。これによって佛敎を學ぶものも次第に多くなつてきたのである。^②

このように牟子が述べている佛敎初傳説は、後漢明帝（後漢第二代の皇帝、在位五十七—七五年）の感夢・佛敎將來説である。

この佛教初傳の説は、『牟子理惑論』三十七篇のうちで、もっとも留意しなければならない。なぜならば『出三藏記集』において梁の僧祐は、『牟子理惑論』の内容は、「宋明帝勅中書侍郎陸澄撰法論目錄」の第十四帙の縁序集（歴史的事實書）に収録されているが、陸澄はこの書の内容は、むしろ教門集（教義書）におさめるべきであるが、それでも縁序集に収録したのは、

牟子不入教門、而入縁序以持載、漢明之時、像法（佛教）初傳故也。⁽²²⁾

といっているからである。

このような、後漢の明帝が夢を見て、佛教を求める使節を派遣したという佛教初傳説は説話の域を出ていないが、このほか、撰人未詳の『四十二章經序』（『出三藏記集』卷第七所収）⁽²³⁾、東晉袁宏の『後漢紀』卷第一〇、宋茫曄の『後漢書』卷第一一八、梁慧皎の『高僧傳』卷第一の攝摩騰・竺法蘭傳、北魏楊衒之の『洛陽伽藍記』、南齊王琰の『冥祥記』（『法苑珠林』卷第二所引）⁽²⁴⁾、梁陶弘景の『眞誥』卷第九、『老子化胡經』（北周甄鸞の『笑道論』所引）、魏収の『魏書』釋老志などにおいても述べられている。

このような佛教初傳の説話は、西晉時代にはすでに成立しており、東晉時代から南北朝時代にかけて、佛教初傳の史實として一層普及して、佛教以外の學界・宗教界にまで一般に広く認められるようになったのである。事實、梁劉孝標の『世說新語註』卷上之下、唐李善の『文選註』卷五十九などに、この『牟子理惑論』の佛教初傳の説話が引用されているのである。この『牟子理惑論』の後漢の明帝の感夢・佛教將來説は、現存する史料のなかにおいて、相當初期のものであり、信憑すべきものである。そして中國の佛教の初期史をさぐる上において、貴重な出發點とされ、典據とされるべきものである。

次に教理的関係のものについて、まず第二・第三・第四篇において述べられている、佛とは覺者であり、道とは

導くということを意味しており、人を導いて無爲・涅槃に入らしめるものが、佛および佛道であるとしている。また第五・第六篇では佛の教である佛經は廣大なものとし、第七・第八篇では、佛の相好は三十二相・八十種好という常人と異った相好をしていることを述べている。そして、第十二篇では、神は更生（輪廻轉生）して、鬼神（靈魂）は不滅であることを説き、さらに道を体得すれば死んでも神は福堂（極樂）に歸るが、惡を行なったなら神は死後においてその殃を受けるのであるという、善因善果・惡因惡果の應報の思想をも説いている。第十八篇においては、教經の譬喩はその道の要であると説いている。

さらに、第二十四篇では、佛敎の大道は無爲・涅槃を目的とすると説き、第二十五・第二十六・第二十七・第二十八・第二十九の五篇において、佛道は無爲・涅槃を目的とすることにもとづいて、佛道を専ら守り、その佛徳の廣大なことを述べている。そしてさらに第三十三・第三十四・第三十五・第三十六篇において、無爲・涅槃を目的とする佛道、またその佛徳の廣大なことを具体的に説明している。そして最後の第三十七篇において、人はみな死ぬという佛敎思想の根本的な諸行無常の考え方を説き、さらに後序では、佛敎の根本は三十七道品であるといっている。

このように、『牟子理惑論』に述べられている佛敎の教理的な思想は、いたって概論的な、初歩的な思想ばかりである。しかし、概論的なものであるが故に、佛敎思想の本質そのものであるということができる。

次に日常生活における佛敎的な倫理關係、さらに風俗關係のものを列擧してみると、第九篇で沙門の剃頭について述べ、第十篇で妻子を棄て財貨をも捐てるといふ沙門の出家生活を述べている。そして第十一篇では沙門の剃頭、赤い布を身にまとうという容貌・服飾について説明している。また第十五篇では須大聖太子の布施を利用して、布施は大道を成就するための第一歩であるといい、第十七篇では、そうした布施は福として報われる因果應報の思想

の具体的なものとして説明している。さらに第二十二・第二十三篇では、よく行ない、よく言うこと（能行能言）は國の寶であると説いているのである。

このような倫理的なものが發展して、風俗的なものになったものについて、第十四篇において、夷と夏（夷夏論）について述べられており、第十九篇では、佛家は富貴と貧賤はまったく目的としないといひ、また第三十一篇においては、辟穀と長生は不可能であるといひ、第三十二篇では佛家と病について述べている。

次に『牟子理惑論』がインド思想である佛教を中國に流傳・受容させるために、在來の固有思想である儒教・道教との接觸する上においての問題點について列舉してみると、

第一に、孔子は易經・書經・詩經・春秋・禮記の五經をもって人の根本の道を説いた教えであるとし、この五經はうやうやしく扶手して讀誦し、その上に積極的な實踐を行なうべきものである。これに對して佛道は虛無光惚なものであり、その意義も明かでなく、具体的な實踐の事柄をも示していない。（第四篇）

第二に、中國の聖人は七經の根本を制定されたが、その語は三萬言たらずですべての事柄が備っている。これに對して佛經は卷數は萬卷にも及び、言葉は數億というほど數多くあつて煩雜で要をつくしていない。（第五篇）

第三に、佛は三十二相・八十種好という相好があるが、その相好は常人とまったく異なつた相好すぎる。（第八篇）
第四に、沙門が剃頭するのは、孝經にいうところの「髡體髮膚、これを父母に受く、あえて毀傷せず」という聖人の語とちがつており、孝子の道に合しない。（第九篇）

第五に、人間生活において、福は繼嗣を得ることにまさるものではなく、不幸は繼嗣の絶えるほどはなはだしいのである。しかし沙門は妻子を棄て財貨をも捐て、あるいは終身、妻を娶らないことはまったく福幸のおこないにそむいたものである。（第十篇）

第六に沙門は頭髮を剃り、赤い布を身にまとい、人にまみえても跏趺・起立の禮儀を行なわない。さらに進退・周旋の禮になつたふるまいもしない。このことは聖人の定めた容貌・服飾の制にたがい、摺紳の服飾にもそむくものである。(第十一篇)

第七に、人間は死んでも必ずまた生まれかわるということ、すなわち神(靈魂)は更生(輪廻轉生)することや、佛道を體得すれば、死んでも神は福堂(極樂)に歸る(因果応報)の思想はまったく理解できない。(第二・第十二篇)

第八に、中夏の聖人の道によって夷狄の風俗を變えることは聞くが、夷狄の教によって中夏の道を變えるということは知らない。だから夷狄の教である佛教の思想によって、中夏の道を變えるということはむだなことである。

(第十四篇)

第九に、佛家は太子須大拏の布施を譽め尊んでいるが、自分の親を敬わないで、他人を敬うことを悖禮といい、自分の親を愛さないで、他人を愛することを悖德であるというように、佛家のいう布施は不孝・不二の行為である。

(第十五・第十六篇)

第十に、老子は華飾の辭をしりぞけて、質朴の語を崇んだのに、佛經はいたずらに譬喩が多い。譬喩というものは、もともと道理の根本ではなくて、ちがったものをとりあわせて一つのものを表現するので事物のすぐれた説明とはならない。(第十八篇)

第十一に、人間は富貴を好み、貧賤をにくむのであり、黃帝は性を養うのに五肴をもって最上とし、孔子は食は精なるを厭わないで、繪は細きを厭わないという。これに對して沙門は日に一食で六情を閉じて、自ら世を終つてゆくのである。(第十九篇)

第十二に道をおさむるもののなかには、五穀を避けて食べないが、酒を飲み肉を食べるものがあるのに對して、佛道では酒肉を飲肉することは重い戒めとされながら、どうして五穀を食べるのか。(第三十篇)

第十三に、道家においては道をおさめた人は、疾をしりぞけて病氣にもならず、針療もしない。薬も服用しないで平癒するといっているのに對して、佛家では疾にかかること針や薬を用いる。

第十四に、道家では不老長壽を説くのに對して、佛家では人間はみな必ず死んでしまうのであり、だれも死を免れることはできないと説くのである。(第三十七篇)

以上のように、『牟子理惑論』はこれらの根本的な問題點に對して非常な困難が伴うにもかかわらず、比較的簡明な答えをしていることはまことに注目すべきことである。このように牟子は傳來して間もない佛教思想を在來の固有思想である儒教・道教の思想と調和させて、中國人社会に流傳・受容させているのである。

さらに第二十九篇においては、佛教と仙書について述べているが、尊く偉大な教えとなれば佛道に及ぶものはないといひ、第二十五篇においては、五經は五味・佛道は五穀というように、佛經を主食としての五穀に喩えていることや、第三十五・三十六篇において、神仙の術は佛道に及ばないと説いている。このことは、佛教思想を儒教・道教の思想の上に位置づけているのである。このように佛教の優位的な立場を説くからこそ、佛教の大道は無爲・涅槃であり、神は更生するという輪廻轉生の思想、善事は福に歸し惡事は殃をうけるといふ因果應報の思想、人は皆死すといふ諸行無常の思想等、佛教の根本的な思想を説き、また佛教の倫理生活的な沙門の剃頭のこと、布施のことや持戒のことまで説くことができるのである。

このような佛教と儒教・道教二教との問題は、中國佛教史を通していつの時代にも問題視され、論議されたもので、極めて重要なものである。中國佛教史の序幕ともいふべき時代に、『牟子理惑論』が、このように極めて重

要な問題を提起し、そして比較的簡明な答えをしていることは、まさしく留意しなければならない。そしてまた、傳來して間もない佛教の思想を流傳・受容させていくうえにおいて、中國の固有の思想である儒教と道教の思想とを調和させ、さらに佛教を儒・道二教の上に位置づけている牟子の立場は、『牟子理惑論』の一大特徴であるとともに、格義佛教の先驅的な存在である。

四

最後に、『牟子理惑論』の編纂年代についてであるが、この問題については古來より多くの研究がなされている。^② それらを大別すると「後漢末成立説」、「晉宋以後成立説」、「折衷説」の三つに分けることが出来る。

まず「後漢末成立説」を説く論者は、ペリオ、胡適、周叔迦、山内晉卿、余嘉錫等の各氏である。その論據としては、

第一に、序傳の内容に史實性がある。

第二に、第十一・第十九篇の「沙門被_二赤布_一」は『魏書』釋老志に「漢代沙門皆衣_二赤布_一、後乃以_二雜色_一」とある。

第三に、第十七篇に「刺嚴公之刻檻」とあるが、後漢の明帝の諱である「莊」を避けて「嚴」に代えている。

第四に、後序に「老子道經三十七篇」とあるが、現行本は八十一章であるが、當時の『前漢書』藝文志に「老子傳子經說三十七篇」とあることと合致することなどが挙げられている。

次に「東晉以後の成立説」を説く論者は、梁啓超、常盤大定、マスペロ、松本文三郎等の各氏である。その論據は、

第一に、第十一篇の沙門が跪坐・起立の禮をしないことは、東晉の沙門不敬王者についての論議そのままである。

第二に、第十二篇の神は更生するといっていることは、宋の羅君章の『更生論』があるように、慧遠當時に盛ん

に行なわれた思想である。

第三に、第一篇の佛傳は吳の支謙譯の『太子瑞應本起經』によっている。

第四に、第十六篇の沙門の非行を述べているが、これは權什門下を指していることなどが擧げられている。

そして「後漢末成立説」と「東晉以後の成立説」の中間的な成立年時を設定されている「衷中説」の論者は、周一良、久保田量遠、福井康順、塚本善隆等の各氏である。このうち前二者は後漢末成立の成分と東晉以後の成立の成分の両方を認めた説と、後の二者は序傳の史實性の高いところから考えられた折衷説である。

以下、私ながら、本書の編纂年時を推定してみると、後業時代は二世紀後半になると世情は騒然となり、社会不安が急速に進行していったのである。そのなか靈帝（在位一六七—一八九年）は十二歳の幼令で桓帝の後、第十二代皇帝として擁立された。そして一八四年の春には黃巾の大反亂が起こり、漢帝國の支配体制は完全に崩壊していったのである。

靈帝の崩後、群雄の一人董卓（？—一九二）が洛陽の全権をにぎり、強暴かつ残忍なことをくりかえし、興平年間（一九四—一九五）から建安年間（一九六—二二〇）にかけては、海内は荒れて流浪奔流する者も多く、また白骨は野に盈ちたというほどである。

このように洛陽・長安地方の戦亂下の社会にあつて、武力のない知識人、宗教者一般庶民たちは、『三國志』魏書の卷十荀彧傳に、

自京師遭董卓之亂。人民流移東出、多依彭城間、

とあるように、東方の徐州地方に難を逃れた。そして、この流出者を受け入れた徐州地方には、『牟子理惑論』の序傳にも出てくる笮融という奉佛者がいた。笮融の傳記は『三國志』吳志の卷第四劉繇傳にあるが、彼は徐州の牧

の陶謙の部下となり、廣陵・下邳・彭城の三郡の食糧の運漕を監督する一方、綿の美衣を着し黄金を塗った佛像を有する莊嚴廣大な佛寺を建立している。庶民のなか奉佛を志すものをその寺に住まわせ經を讀ましめたり、盛大な浴佛の法會に多くの庶民を周辺の地方から集め、席を道にまで布いて、その費用が巨億というほど酒飯の供養をした奉佛者である。

『三國志』魏書の卷第十荀或傳によると、

遇太祖至。抗殺男女數萬口於泗水。水爲不流。陶謙帥其衆。軍武原。太祖不得進。引軍從泗南攻。取慮睢陵夏丘諸縣。皆屠之。鵝犬亦盡。墟邑無復行人。²⁰⁾

とあるように、初年四（一九三）年には曹操の軍が彭城地方を攻撃し、陶謙を破ったのである。男女數萬人が殺され、鵝や犬まで殺されたので泗水の水が流れないほどであったといわれるくらい悲惨きわまる状態になり、徐州地方の平安も長つづきしなかったのである。こうしたなか笮融は男女萬人、馬三千匹を率いて廣陵に南したのである。このような後漢末の戦亂に洛陽・長安の人々が建業・會稽・荊州などの揚子江流域のみならず、さらに南遷して、廣州や交州地方にまで南したのである。こうした南遷者のなかに、佛教者や儒士や道家學者たちのような知識人や宗教者もいたと考えられる。また笮融の奉佛事業、さらに彼の江南への敗走によって佛教も江南に流傳したと思われる。

その當時の學術思想は、元來儒教經典を權威とした政治・倫理によって國家秩序としていた儒教は、民族的な迷信に結びつき、神仙方術などの信仰に依存した。無爲を尊び自然に立脚し、陰陽・鬼神・讖諱の説を排除する道家思想も、黃帝・老子を神仙家し、不老長壽を祈願する神として祭祀される道教となつて發達した。一方、佛教は安世高の阿含經典や説一切有部系の經典などの小乗佛教經典の翻譯や、支婁迦讖の大乗初期經典が翻譯された。さら

に楚王英のように佛陀を神仙を得た中國の古聖たちとあわせて祭祀したり、沙門・優婆塞らを通して、燒香祈願し、除災招福を祈ることをもしていたのである。

さらにその交州の地を問題視すると、交州は南海・蒼梧・鬱林・合浦・交趾・九眞・日南の七郡五十六縣よりなり、現在の廣東からベトナムにわたる南の地方で、『後漢書』卷第二十四馬援傳に

為漢之極界也。

とあるように後漢の時代は極界の地であった。しかし、極界の地であるということは、戰亂下の中原地方にくらべて安泰な地であるということになり、交州に避難する人も多かったと思われる。

そしてこの交州には士變という交州の交趾の太守がいたのである。『三國志』の吳志の卷第四士變傳に

士變。體器寬厚。謙虛下士。中國士人。往依避難者以百數。

とあるように、士變は在郡四十余年の間この地を統治しており、彼は既に學問優博といわれるほどの學者であると共に、人格は體器寬厚で謙虛下士といわれている人物であるが故に、地位や教養のある人が百をもって數えるほど集まったと思われる。このように交州が極界の地であり、安泰な地であり、さらに士變の存在もまた戰下の中原から避難するのに最もたる地方ともいうことができる。

さらにこの交州は、現在の廣東からベトナムにわたる地方であるという地域性を重視してみると、南方諸國から來獻の通る路でもあり、早く桓帝の世から胡人文化の流行するところでもあった。元來、インドから敦煌へというシルクロード經由の佛教がこの時代考えられているが、それとは別に南方の海路・陸路によって傳來した佛教をも考えられる。よって交州地方の佛教は、北方の佛教の南下と南方の佛教の混合した佛教が考えられ、儒教・道教との接觸交渉が相當行なわれていたと思われる。

以上のようなことからして、私は『牟子理惑論』は後漢の末期から、吳の時代の初期、すなわち三世紀の前半の頃に、交州において編纂されたものではないかと推定する。しかし、極界の地である交州で編纂されたということは、それがさらに佛教が熱心に宣教せられつつある揚子江流域の荊州や建康地方に行なわれるため、北上していく間に、當時問題となっていた思想や漢譯佛典にふれたりして改変や附加がなされたと思われる。そのうち特に佛教者に関心ある佛傳（第一篇）や佛教初傳説（第二十一篇）などはしかりと思われるのである。

五

以上述べたように、中國に佛教が傳來した初期の時代に、漢人の手によった代表的な書物であるこの『牟子理惑論』は、佛教が中國にどのように受容されたか、すなわち漢人の佛教理解の程度を示すものである。そこにはもちろん佛教と儒教と道教との三教の接觸・交渉した事實があり、佛教の流傳・受容を目的としているところから、佛教思想を儒教・道教の思想と調和的に、さらに優位的に論ぜられている。よって『牟子理惑論』は、中國の上代の佛教史、特に佛教と儒教・道教の三教交渉史上、もっとも重要視しなければならない。

註

- | | |
|--------------------------|---------------------|
| ① 陳垣『中國佛教史籍概論』に指摘 | ⑦ 『三國志』吳志卷第四十變傳 |
| ② 『出三藏記集』卷第十二（大正五五・八二・c） | ⑧ 『隋書』卷三十四經籍志儒家類 |
| ③ 『弘明集』卷第一（大正五二・一c） | ⑨ 『舊唐書』卷二十九經籍道家類 |
| ④ 『弘明集』卷第一（大正五二・一c） | ⑩ 『新唐書』卷五十九藝文志道家類 |
| ⑤ 『弘明集』卷第一（大正五二・一c） | ⑪ 『後漢書』卷十六伏湛傳 |
| ⑥ 『弘明集』卷第一（大正五二・一c） | ⑫ 『弘明集』卷第一（大正五二・一c） |

- ⑬ 『佛祖統紀』卷第三五（大正四九・三三一a）
- ⑭ 『佛祖歷代通載』卷五の十（大正四九・五一〇b）
- ⑮ 『釋氏稽古略』卷第一（大正四九・七六九a）
- ⑯ 『修行本起經』卷上菩薩降身品（大正三・四六三b以下）
- ⑰ 『太子瑞應本起經』（大正三・四七二c以下）
- ⑱ 『普曜經』所現象品（大正三・四八三b）
- ⑲ 『過去現在因果經』（大正三・六二〇c）
- ⑳ 『佛本行經』降胎品（大正四・五七a）
- ㉑ 『弘明集』卷第一（大正五二・四c—五a）
- ㉒ 『出三藏記集』卷第十二（大正五五・八二c）
- ㉓ 『出三藏記集』卷第六・四十二章經序（大正五五・四二c）
- ㉔ 『高僧傳』卷第一攝摩騰・竺法護傳（大正五〇・三二二c）
- ㉕ 『洛陽伽藍記』（大正五一・九九九c）
- ㉖ 『法苑珠林』卷二一（大正五三・三八三b）
- ㉗ 『老子化胡經』（大正五四・一二六六a）
- ㉘ 『牟子理惑論』の研究は左記のように數多くなされてゐる。
- ① 明の胡應麟『少室山房筆叢』卷三十三・卷四十七
- ② 孫星衍『平叢館叢書』本の序（洪頤煊）
- ③ 梁啓超『牟子理惑論辨疑』（梁任公近著第一所収）
- ④ 常盤大定『牟子の理惑論』（支那における佛教と儒教道教所収）
- ⑤ 周叔迦『牟子叢殘』（尼國十九年十二月序刊本所収）
- ⑥ P. Pelliot : Meou-tseu ou les doubts levés. (T'oung Pao 1920) なお、北京圖書館刊卷63號の馮承鈞の『牟子考』はその序論を除いての研究である。
- ⑦ H. Maspero : Les songes et l'ambassade de l'empereur Ming, étude critique des sources (Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient 1910) 特に第二章
- ⑧ 胡適『與周叔迦論牟子書』（北平圖書館刊五の四）
- ⑨ 余嘉錫『牟子理惑論檢討』（燕京學報二〇）
- ⑩ 山内晋卿『牟子の研究』（支那仏教史の研究）
- ⑪ 周一良『牟子理惑論時代考』（燕京學報三六）
- ⑫ 胡適『胡適先生討論函』（牟子理惑論時代考所収）
- ⑬ 久保田量遠『後漢牟子理惑論』（支那儒道佛三教交渉史論）
- ⑭ 松本文三郎『牟子理惑論述作年代考』（佛教史雜考）
- ⑮ 福井康順『牟子の研究』（道教の基礎的研究）
- ⑯ 塚本善隆『中國仏教通史』第一卷第二章・第五章
- ⑰ 京都大學人文科学研究所『弘明集研究』
- ⑱ 『三國志』魏書卷十荀或傳
- ⑳ 『三國志』魏書卷十荀或傳

③① 『後漢書』卷第二十四馬援傳

③② 『三國志』吳志卷第四士變傳

③③ 桓帝延喜二（一五九）年、四（一六一）年、頻從日南徼

外來獻（『後漢書』卷七八西域傳天竺國

土出象牙瑇瑁金銀銅鐵鉛錫、西與大秦通、有大秦珍

物（『後漢書』卷七八西域傳天竺國）

。至桓帝延喜九（一六〇）年、大秦王安敦、遣使自日南

徼外、獻象牙犀角瑇瑁、始乃一通焉（『後漢書』卷七十八西域傳大秦國）

。海南諸國、大抵在交州、南及西南大海州上……其西與西域諸國接、……漢桓帝世、大秦・天竺、皆由此道遣使、（『梁書』卷五十四諸夷）

（佛教文化研究所助手）

